

Gian Franco Frigo

LA 'NATURALIZZAZIONE' DELL'IO
O DELLA 'MALATTIA MORTALE' DELLA CULTURA MODERNA.

1. *Il 'paradigma' antropologico*

Il mio intervento intende mettere a fuoco alcuni aspetti teorici e alcuni momenti storici dell'autocomprensione dell'uomo all'interno di una riflessione ormai millenaria, che però solo a partire dalla fine del Settecento diventa disciplina autonoma con il nome di antropologia, rivendicando un proprio ambito ed entrando in concorrenza con la filosofia, e in particolare con la filosofia della storia quale campo di realizzazione della 'determinazione-destinazione' (*Bestimmung*) propria dell'uomo.¹

In questa riflessione millenaria si manifestano caratteristiche e aspettative di vario tipo – teologiche, filosofiche, mediche, sociali - circa la *natu-*

¹ A proposito del Settecento, Richard Toellner ha osservato che «la dottrina dell'uomo come domanda sulla sua essenza, specie e destinazione; come domanda sulla sua posizione nel mondo, sul suo potere e le sue possibilità, sui suoi diritti e doveri, sul suo scopo e fine è il tema principale del secolo». R. Toellner, *Zur Einführung*, in *Neubestimmung des Menschen. Wandlungen des anthropologischen Konzepts im 18. Jahrhundert*, a cura di B. Fabian, W. Schmidt-Biggemann e R. Vierhaus, München, Kraus, 1980, p. I. Cfr. anche S. Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari, Laterza, 1970; *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Firenze, Sansoni, 1982; M. Linden, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M., Lang, 1976; e W. Riedel, *Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft*, in «Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur», VI Sonderheft (1994), pp. 93-155.

ra e la *conditio humana*, tale da renderle fine sempre più complesse ma anche sempre più indeterminate. La ricerca sull'uomo si frantuma infatti in una serie di competenze assai differenti, tenute assieme da un comun denominatore, il termine "homo", determinato di volta in volta come "homo viator", "homo oeconomicus", "homo symbolicus", "homo sociologicus", ecc.

Il tardo Settecento rappresenta un momento decisivo nel costituirsi di questa nuova autocomprensione del soggetto umano. All'uomo dell'Illuminismo giunto al suo culmine si apre infatti un nuovo territorio dai contorni imprecisi e popolato da creature inquietanti, come testimonia esemplarmente la celeberrima acquaforte di Francisco Goya, *El sueño de la razón produce monstruos* (1797-1798), in cui è rappresentato un uomo (Goya stesso?), con la testa racchiusa tra le braccia e reclinata sul tavolo al quale è seduto: dietro di lui appaiono bestie mostruose e inquietanti. Nello studio preparatorio, la testa di Goya era appoggiata sulle braccia ed era visibile la parte sinistra del volto, e soprattutto ciò che confusamente compare dietro al personaggio erano visi di persone, tra i quali è possibile individuare quello stesso dell'autore. Inoltre non compariva la scritta che occupa il lato sinistro del tavolo. Normalmente si interpreta l'incisione come la rappresentazione delle mostruosità che l'assenza di razionalità provoca nella storia individuale e soprattutto sociale e politica. In questo modo, non si presta attenzione al fatto che chi produce i «monstruos» è la ragione stessa nel momento in cui sogna, e così non si coglie l'elemento paradossale che Goya vuole invece evidenziare: i sogni della ragione sono mostruosi. E, in quel momento, 'sogni' della ragione potevano essere considerati gli 'ideali' radicali e sanguinari di quei rivoluzionari che volevano realizzare a ogni costo i principi della ragione (illuministica). Tra quella ragione e i mostri vi sarebbe dunque una parentela, che in genere preferiamo ignorare; anche se tale parentela è mediata dal sonno o dal sogno, in quanto "sueno" significa entrambe le cose.

In quegli stessi anni, in un testo che rappresentava una delle "massime tendenze dell'epoca"², gli *Anni di apprendistato di Wilhelm Meister* (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*, 1795-1796) Goethe aveva notato che "la somma della nostra esistenza, divisa per la ragione, non dà mai un quoziente inte-

² F. Schlegel, *Athenäum*, Fragment 216, in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 2, hrsg. von H. Eichner, Paderborn, Schöningh, 1967, p. 198.

ro, ma rimane sempre un resto strano".³ È questo resto strano che noi chiamiamo anima, psyche: qualcosa che è vita, appartiene alla biologia e alla storia esistenziale di ognuno, ma che non è trascrivibile completamente in termini razionali, comunque si connoti la razionalità.

Questa apertura, che è in realtà uno sprofondarsi in un nuovo spazio, non solo esistenziale, assume i caratteri della scoperta di un 'nuovo mondo', che richiede dai suoi scopritori di essere esplorato e conosciuto, pur con i limiti di una strumentazione creata per l'indagine del 'vecchio mondo'.

E dove si situa questo nuovo continente? Per quanto strano ci possa sembrare per un senso di estraneità e di alterità che suscita, esso è in noi stessi: di qui la reazione di sorpresa, di meraviglia e di inquietudine che accompagna la 'scoperta'.⁴ Quelle stesse sensazioni che prova il giovane protagonista dell'*Enrico di Ofterdingen* di Novalis quando il sogno iniziale lo fa rinascere in un mondo sotterraneo ma pieno di luce e di colori, in cui cresce ed espande il suo fluido vitale *die blaue Blume* (il fiore azzurro).⁵ Il profondo e il sublime sono i confini del nuovo mondo, confini che pur dilatandosi smisuratamente finiscono per intersecarsi, così che, per sfruttare ancora un'immagine novalisiana degli *Inni alla notte*, è l'accecante luminoso che è anche oscuro, la luce abbagliante che è al contempo tenebra ai nostri occhi.⁶

2. L'essere del cogito

Giunto al suo pieno dispiegamento con l'affermazione dei diritti dell'uomo e del mondo storico, il tardo Illuminismo elabora una filosofia della finitezza e si riconosce racchiuso negli intrascendibili confini dell'umanità. All'interno di questa prospettiva, l'interrogativo sulla natura e il senso della natura umana, che oggi ancora va alla ricerca di un proprio statuto, tenta di rendersi autonomo dalla teologia e da una metafisica che

³ J.W. Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, in *Goethes Werk*, Hamburger Ausgabe, Bd. 7, München, Beck, 1973, p. 270.

⁴ Cfr. *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposium, a cura di H.-J. Schings, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1994.

⁵ Novalis, *Enrico di Ofterdingen*, trad. it. di Tommaso Landolfi, Milano, Guanda, 1978, pp. 25-27.

⁶ Novalis, *Inni alla notte*, trad. it. di Ida Porena, in *I romantici tedeschi*, a cura di Giuseppe Bevilacqua, vol. 2: *Narrativa e lirica*. Scelta e introduzioni di Giuseppe Bevilacqua, Sregio Corrado e Ida Porena, Milano, Rizzoli, 1995, pp. 533-565.

escludeva programmaticamente l'apporto della scienza naturale. In questo contesto si situa lo sviluppo dell'antropologia come scienza dell'uomo nella sua realtà sia biologica che spirituale, con l'ambizione di diventare la *philosophia prima*.⁷

La riflessione del primo Ottocento tiene ancora uniti i due ambiti che finiranno poi per divaricarsi definitivamente in un'indagine puramente fisiologica o biologica, o nell'analisi delle esperienze del mondo dello spirito.⁸ Eppure l'epoca moderna era nata affermando con Descartes l'identità tra razionalità e soggettività, e si era progressivamente sviluppata facendo dell'autocoscienza umana il luogo della chiarezza e insieme il fondamento delle leggi che rendono oggettivo il mondo in cui viviamo. Come inizialmente aveva sottolineato Descartes, grazie a quel sapere chiaro ed evidente che la ragione umana può attingere, «noi potremo [...] diventare dominatori e padroni della Natura».⁹

L'importanza epocale di questa nuova impostazione scientifico-speculativa era stata autorevolmente riconosciuta da Hegel quando affermava che

Soltanto con *Cartesio* [...] perveniamo propriamente ad una filosofia autonoma, consapevole di derivare in modo indipendente dalla ragione, consapevole che l'autocoscienza è momento essenziale del vero [...] Ormai possiamo dire di trovarci in essa proprio a casa nostra e, come il navigatore dopo lungo errare sul pelago infuriato, possiamo gridare «terra!» [...] il pensiero che è per sé, questo puro culmine dell'interiorità viene ora stabilito e tenuto fermo come tale, [...] dacché su di esso tutto si fonda: di modo che, nulla ci deve essere di saldo nel mondo che non sia stato riconosciuto tale dal pensiero.¹⁰

⁷ Cfr. *Geschichte der menschlichen Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik*, a cura di D. Kamper e Ch. Wulf, München, Hanser, 1994; H. Jonas, *Philosophical essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974; trad. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Bologna, Il Mulino, 1991; A. Steffens, *Philosophie des zwangsten Jahrhunderts oder Die Wiederkehr des Menschen*, Leipzig, Reclam, 1999; G. Böhme, *Über die Natur des Menschen*, in *Die Zukunft des Menschen. Philosophische Ausblicke*, a cura di G. Seubold, Bonn, Bouvier, 1999, pp. 41-57.

⁸ Come nelle filosofie dell'esistenza o nella *Fundamentalontologie* di Heidegger.

⁹ R. Descartes, *Oeuvres et lettres*. Éd. par André Bridoux, Paris, Ed. Pléiade, 1953, p. 168.

¹⁰ G.F.W. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, vol. III, 2, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. 66-67.

Da una prospettiva diversa, anche Heidegger ha recentemente osservato che, mediante il dubbio metodico e il ruolo fondante del *cogito*, Cartesio fa del soggetto umano il *subiectum* per eccellenza: tutto ciò che non è umano diventa d'ora in poi l'oggetto di (e per) questo soggetto: il termine di soggetto non può più essere applicato ad altri enti come avveniva nella filosofia precedente. Di conseguenza la verità diventa certezza, per la quale diventa determinante

il fatto che in essa l'uomo, in quanto soggetto, sia di volta in volta certo e sicuro di se stesso. Pertanto, per l'assicurazione della verità come certezza è necessario in un senso essenziale il pro-cedere (*Vor-gehen*), l'assicurare-in-anticipo (*Im-voraus-sichern*). Il "metodo" acquista ora un peso metafisico che, per così dire, è sospeso all'essenza della soggettività.¹¹

In questo processo l'io in quanto soggetto acquista una 'potenza' finora impensata nei confronti degli altri enti:

Il soggetto è "soggettivo" per il fatto, e nel fatto, che la determinazione dell'ente e quindi l'uomo stesso non vengono più ristretti entro nessun limite, ma sono sotto ogni riguardo sciolti da limiti. Il rapporto con l'ente è il pro-cedere sovrano nella conquista e nel dominio del mondo. L'uomo dà all'ente la misura determinando – movendo da sé e andando a sé – che cosa deve poter valere come essente.¹²

L'elemento della 'potenza' nel *cogito* cartesiano era già stato avvertito da Nietzsche, che aveva richiamato l'attenzione sul fatto che l'impresa cartesiana è in realtà una "volontà di sapere": "Volontà di verità" come "non voglio essere ingannato" oppure "non voglio ingannare" oppure "voglio convincermi e rendermi saldo", come forme della volontà di potenza.¹³

Proprio riferendosi alla certezza cartesiana, Nietzsche il senso del conoscere, della *cogitatio* nell'epoca della volontà di potenza: "Il pensare è per noi un mezzo non per "conoscere", ma per indicare e ordinare l'accadere, e renderlo maneggevole per il nostro uso. Così pensiamo oggi del pensiero; domani penseremo forse diversamente."¹⁴

¹¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1994, p. 674.

¹² Heidegger, *Nietzsche* cit., p. 675.

¹³ F. Nietzsche, *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VII, III: *Frammenti postumi 1884-1885*, versione di S. Giametta, Milano, Adelphi, 1975, pp. 307-308.

¹⁴ Nietzsche, *Opere complete* cit., vol. VII, III: *Frammenti postumi 1884-1885* cit., p. 323.

La tesi cartesiana è abbassata da Nietzsche a «ipotesi» che Descartes usò perché gli dava «il senso della potenza e della sicurezza»¹⁵.

Come sottolinea Heidegger, Nietzsche interpreta l'*ego cogito* come *ego volo*, e grazie a questo spostamento semantico-ontologico

l'uomo diventa ciò che propriamente sta-a-fondamento, ciò che *substat*, la sostanza. Il concetto di soggetto non è altro che la limitazione del mutato concetto di sostanza all'uomo, inteso come colui che rappresenta e nel cui rappresentare sono fissati (*fest-gestellt*) nella loro coappartenenza ciò che è rappresentato e chi rappresenta.¹⁶

Certo, in questa interpretazione vi è da parte di Nietzsche la sottolineatura dei limiti dell'autoriflessività della coscienza e un'esaltazione del momento volitivo-istintuale strettamente legato alla corporeità: «Il credere nel *corpo* è più fondamentale del credere nell'anima: quest'ultima credenza è sorta dalle aporie della considerazione non scientifica del corpo [...].»¹⁷ Per Nietzsche invece il corpo è «il fenomeno più ricco, più chiaro, più comprensibile: da anteporre metodicamente, senza stabilire nulla sul suo significato ultimo.»¹⁸

Porre metodicamente il corpo come elemento conduttore nel rapporto con la realtà significa riconoscergli la funzione cartesiana di *subiectum*.¹⁹ Infatti, incalza l'argomentazione di Nietzsche:

Posto che nient'altro sia "dato" come reale, salvo il nostro mondo di appetiti e di passioni, e che non si possa discendere o salire ad alcun'altra realtà", salvo appunto quella dei nostri istinti – il pensare, infatti, è soltanto un rapportarsi reciproco degli istinti -: non sarebbe allora permesso di fare il tentativo e di porre la questione se questo "dato" non *basti* a intendere, sulla base di quelli simili, anche il cosiddetto mondo meccanicistico (o "materiale")?²⁰

¹⁵ Nietzsche, *Opere complete* cit., vol. VIII, II: *Frammenti postumi 1887-1888*, a cura di S. Giametta, Milano, Adelphi, 1971, pp. 44-45.

¹⁶ Heidegger, *Nietzsche* cit., p. 684.

¹⁷ Nietzsche, *Opere complete* cit., vol. VIII, I: *Frammenti postumi 1885-1887*, versione di S. Giametta, Milano, Adelphi, 1975, cit., p. 99.

¹⁸ Nietzsche, *Opere complete* cit., vol. VIII, I: *Frammenti postumi 1885-1887* cit., p. 194.

¹⁹ «È essenziale muovere dal corpo e utilizzarlo come filo conduttore.» (Nietzsche, *Opere complete* cit., vol. VII, III: *Frammenti postumi 1884-1885* cit., p. 321)

²⁰ Nietzsche, *Opere complete* cit., vol. VI, II: *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*, versione di F. Masini, Milano, Adelphi, 1968, p. 43.

Rispetto a Descartes qui tutto è portato dall'ambito del rappresentare e della coscienza (*perceptio*) a quello dell'*appetitus*, degli istinti, assumendo come punto di partenza la fisiologia della volontà di potenza.

La conclusione di Heidegger è che "attraverso il mutamento dell'essere-uomo in soggetto, la storia dell'umanità moderna non riceve soltanto nuovi "contenuti" e nuove regioni di azione, ma il corso stesso della storia diventa un altro."²¹

3. Il 'riposizionamento' kantiano del ruolo del soggetto

Ma l'epoca moderna vede, accanto, e in opposizione, agli sviluppi della razionalità derivante dal *cogito*, anche una rivalutazione del ruolo conoscitivo della sensibilità e, in generale, della sfera delle emozioni, in quanto esperienza indubitabile di una modificazione del soggetto che, proprio patendola, prende atto di una realtà a lui esterna e da lui indipendente. Anzi, dato che non abbiamo un'altra fonte di conoscenza che ci metta in contatto con una realtà 'oggettiva', è solo a partire da tali 'impressioni' e dalla loro 'combinazione' che si costituisce per noi il mondo dell'esperienza. La consistenza 'ontologica' della realtà è intrinsecamente dipendente da quell'origine sensibile: essa non può coerentemente oltrepassare il mondo della nostra esperienza. Di conseguenza, l'indagine filosofica sul nostro conoscere si rivela anche, e soprattutto, come un'indagine sull'intelligenza e la natura umana.²² La conseguenza ultima è una 'naturalizzazione' delle funzioni dell'anima o una 'psicologizzazione' dello spirito, confermata, per esempio, dall'insistita analogia tra il comportamento umana e quello animale, messa in campo da Locke ma soprattutto da Hume.²³

La 'coerenza' della posizione di David Hume comporta il radicale 'indebolimento' dell' Io, ridotto a "fasci[o] o collezion[e] di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in un perpetuo flus-

²¹ Heidegger, *Nietzsche* cit., p. 698.

²² Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. it. di C. Pellizzi, Roma-Bari, Laterza, 2003

²³ Come sostiene Hume, "a ben considerare, la ragione non è altro che un meraviglioso e inintelligibile istinto delle nostre anime, che ci trasporta per una serie di idee e le arricchisce di qualità particolari, secondo le particolari situazioni e relazioni." (D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in: *Opere*, a cura di E. Lecaldano e E. Mistretta, vol. I, Bari, Laterza, 1971, p. 193.) Per quanto riguarda l'analogia tra comportamento umano e animale, cfr. Hume, *Trattato* cit., pp. 190-193, 340-344, 416-418.

so e movimento”²⁴. Altrettanto radicale è il ‘ridimensionamento’ che esperisce il concetto di verità, dato che “La verità o la falsità consistono in un accordo o in un disaccordo o con le *reali* relazioni delle idee, o con l’esistenza e i dati di fatto *reali*. Perciò qualsiasi cosa non sia suscettibile di questo accordo o disaccordo non può essere né vera né falsa, e non può mai essere oggetto della nostra ragione.”²⁵

La posizione humiana, così importante per il ‘risveglio’ critico di Immanuel Kant, rappresenta dunque un’ulteriore tappa del ‘decentramento’ della coscienza verso il momento (e il mondo) naturale. Kant concepisce la coscienza non come un fascio di impressioni, ma come un circolo, in cui il soggetto pensa se stesso come oggetto del proprio rappresentare, e così può fondare la certezza della soggettività e l’autodeterminazione dell’individuo. In questo modo però l’”Io penso” assume una chiara *valenza fenomenizzante*, lasciando alla ragione pratica il compito di aprire un ambito, non più fenomenico, in cui un essere razionale può operare liberamente e moralmente.

La critica kantiana ai paralogismi psicologicidestituisce di ogni fondamento ontologico quella che, secondo una tradizione millenaria, era l’anima come sostanza semplice, immateriale, immortale, sui cui si fondava il concetto stesso di persona.²⁶ La sua natura non può più essere garantita come ‘fondamento’, ‘sostrato’, della facoltà di pensare e di riflettere, in quanto, nota Kant, “che io, che penso, possa distinguere me stesso, è semplicemente impossibile da spiegare, sebbene sia un fatto (*Factum*) indubitabile”²⁷ La prospettiva critica non può che ridurre l’anima da sostanza a una *concrezione fenomenologica* che, caratterizzata da uno statuto pura-

²⁴ Hume, *Trattato* cit., p. 264. Infatti, come egli aveva cercato di mostrare in base alle sue premesse sensistiche: “Ci vuol sempre una qualche impressione per produrre un’idea reale. Ma l’io, la persona, non è un’impressione: è ciò a cui vengono riferite, per supposizione, le diverse nostre impressioni o idee. Se ci fosse un’impressione che desse origine all’idea dell’io, quest’impressione dovrebbe rimanere invariabilmente la stessa attraverso tutto il corso della nostra vita [...]. Invece non c’è nessuna impressione che sia costante e invariabile: dolori e piaceri, affanni e gioie, passioni e sensazioni, si alternano continuamente, e non esistono mai tutti insieme.” (Ivi, p. 263).

²⁵ Hume, *Trattato* cit., p. 484.

²⁶ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1787; (B), in Akademie-Ausgabe, Bd. III, Berlin, de Gruyter, 1991; *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 262-269.

²⁷ I. Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (1804), Akademie-Ausgabe, Bd. XX, Berlin, de Gruyter, 1942, p. 270.

mente epistemologico, non può più nemmeno adempiere alla sua tradizionale funzione individuante.

L'autocoscienza kantiana aspira a un'assolutezza che non può realizzare, in quanto essa stessa per affermarsi deve far posto alla mediazione della duplicazione, del rispecchiamento: l'impossibilità dell'immediatezza di ogni processo riflessivo postula una insopprimibile alterità, sia pure dell'identico, come sottolineerà la riflessione postkantiana.

Per Kant, l'io penso' è il supremo principio logico di ogni possibile esperienza: è la *legge logica della soggettività*. L'autoreferenzialità (logica) dell'autocoscienza, che è la condizione necessaria dell'esperienza; ha la propria spiegazione in una teoria della sintesi per cui il soggetto della coscienza non si disperde nella molteplicità delle sue rappresentazioni, che anzi, riferendole a sé, struttura. L'io è solo il "veicolo" dei giudizi dell'intelletto, produce sapere ma non conoscenza. La coscienza di sé (*Selbstbewußtsein*) non è kantianamente conoscenza di sé (*Selbsterkenntnis*): la prima, infatti, esprime unicamente l'immediata autocertezza, indipendentemente da ogni contenuto di coscienza; la seconda caratterizza un dato di fatto in rapporto al mio modo di essere fenomeno nello spazio e nel tempo. L'io penso, l'appercezione pura, è una "x" vuota di contenuto: so di essere, ma non so cosa sono. L'io si avvolge in un circolo che non riesce mai a chiudersi: è il "perpetuo circolo" dell'io.²⁸

La dottrina dell'anima (*Seelenlehre*) di Kant è una fisiologia del senso interno (*Physiologie des inneren Sinnes*), in cui

nessuno può essere conosciuto *a priori* e sinteticamente in base al concetto di un ente pensante [...] [Infatti,] il tempo, che è l'unica forma della nostra intuizione interna, non ha nulla di permanente, e quindi ci fa conoscere soltanto la variazione delle determinazioni, non già l'oggetto determinabile. In ciò che chiamiamo anima, difatti, tutto è in flusso continuo, e non vi è nulla di permanente, eccetto forse (se proprio si vuole) l'io, che è così semplice per il fatto che questa rappresentazione non ha alcun contenuto, e quindi non possiede alcuna molteplicità, per modo che essa sembra inoltre rappresentare, o per meglio dire, designare, un oggetto semplice.²⁹

Di fronte alla decisa 'naturalizzazione' dell'uomo, portata avanti dalla zoologia e dalla biologia del proprio tempo e che considera l'uomo alla

²⁸ Kant, *Critica della ragion pura* cit., p. 265.

²⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*; 1781, (A), in Akademie-Ausgabe, Bd. IV, Berlin, de Gruyter, 1911, pp. 238-239.

stregua degli altri *Anthropomorpha*,³⁰ Kant ne rivendica la peculiarità, gli riconosce una costitutiva “determinazione-destinazione” (*Bestimmung*), ma solo a patto di reintrodurre una netta distinzione tra il mondo dei fenomeni (e tra questi anche l’anima), dominato dalla necessità, e l’ambito della libertà. A questo proposito, Kant ricordava la sentenza detto dello stoico Crisippo: «La natura ha assegnato un’anima al porco in guisa di sale, affinché non imputridisca»,³¹ per osservare che al suo tempo gli scienziati ricorrevano, invece che a quello di anima, al concetto di *forza vitale*. Ma egli osservava pure che, nel caso dell’uomo, «la *natura* qui rappresentata [dalla forza vitale] è quella dell’uomo prima ancora della sua umanità, e perciò la natura nella sua generalità, come essa agisce nell’animale, esclusivamente per sviluppare della forze che l’uomo può adoperare poi secondo le leggi della libertà». ³² Per Kant non è solo *animal*, e la sua *Bestimmung* è determinata dalla ragione che non è il risultato di un processo naturale.

Mediante la ragione all’anima dell’uomo viene aggiunta una *mente* (*Geist*) (*Mens, nous*), affinché egli conduca una vita che non sottostà semplicemente al meccanismo della *natura* e alle sue leggi tecnico-pratiche, ma che è altresì conforme alla spontaneità della *libertà* e alle sue leggi morali-pratiche. Questo principio di vita si fonda non su concetti del *sensibile*, che presuppongono prima d’ogni altra cosa (prima di qualsiasi uso pratico della ragione) una *scienza*, vale a dire una conoscenza teoretica; esso deriva, invece, primieramente ed immediatamente da un’idea del *soprasensibile*, la *libertà*, e dall’imperativo categorico che per primo ce la rende manifesta; e in questo modo fonda una filosofia la cui dottrina non costituisce (come nel caso della matematica) una sorta di utile strumento (un attrezzo adatto a qualunque scopo), dunque un mero mezzo, ma è invece *in se stessa il dovere* di farsi principio.³³

³⁰ Il pur religioso Linneo osserva che” nel mio laboratorio devo [...] considerare l’uomo e il suo corpo come un naturalista, che non riesce a trovare altro carattere che lo distingue dalle scimmie se non il fatto che queste ultime hanno uno spazio vuoto tra i canini e gli altri denti.” Carl von Linné: *Menniskans Cousiner: Anthropomorpha*, ed. by Telemak Fredbär, Uppsala 1955, S. 4.

³¹ Cic., de nat.deor., lib. 2, sect.160.

³² I. Kant, *Annuncio dell'imminente conclusione d'un trattato per la pace perpetua in filosofia* (1796), in I. Kant, *Scritti sul criticismo*, a cura di Giuseppe de Flavis, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 277-278,

³³ Kant, *Annuncio* cit., pp. 281-282.

5 Natura e/è Spirito

Nel tentativo di 'fondare' non solo a livello teoretico il ruolo costitutivo dell'io, quale garante del senso del mondo dell'esperienza, ma anche di superare l'opposizione tra una sfera della necessità, quella della realtà naturale, e una sfera della libertà, quella della prassi secondo ragione, i rappresentanti dell'idealismo tedesco si impegnano in una conciliazione tra oggettività e soggettività, tra natura e spirito.

Così J.G. Fichte ha visto nell'esposizione della costituzione e venir all'esistenza dell'autocoscienza la chiave per l'interpretazione del mondo e di ogni realtà al di fuori di noi. Per Fichte l'autocoscienza è libertà, e quindi incondizionatezza: io sono solo in quanto sono attivo. Nell'autocoscienza, l'intelligenza contempla solo se stessa, scopre la propria pura attività.³⁴

Nell'autocoscienza, l'io non è condizionato da nient'altro, bensì esso è ciò che determina, condiziona: noi stessi esistiamo grazie all'attività dell'io. L'incondizionatezza del pensiero diventa la funzione determinante dell'io in quanto autocoscienza. Questa diventa la struttura epistemica fondamentale, per cui l'opposizione tra dato e pensato diventa solo, a differenza di quanto avveniva in Kant, un fatto della coscienza.³⁵

Il punto di partenza di F.W.J. Schelling, da una parte, sottolinea il momento dell'attività autopenentesi dell'io, e perciò la sua assolutezza; dall'altra, intende recuperare l'oggettivo, il dato, il naturale, dalla condizione di pura opposizione all'io, inserendolo nel processo costitutivo di quest'ultimo.

Così, nel saggio *Dell'io (Vom Ich)*, Schelling afferma che "soggetto è ciò che è determinabile solo in *opposizione*, ma perciò in *rapporto* con un *oggetto* già dato". E siccome l'oggetto non può essere l'incondizionato (*das Unbedingte*), in quanto esso presuppone un soggetto e questo a sua volta un oggetto, la contraddizione può essere superata solo con il tentativo di realizzare l'incondizionato.³⁶ L'unità della coscienza può determinare solo oggetti, non può però determinare l'io come oggetto, dal momento che esso, in quanto io puro, non appartiene all'ambito della coscienza. Secondo

³⁴ J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), in *Fichtes Werke*, Berlin, Veit, 1845-1846 (Nachdruck: Berlin, de Gruyter, 1971), Bd. I, pp. 466-467.

³⁵ J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), in *Fichtes Werke* cit., Bd. I, p. 277.

³⁶ F.W.J. Schelling, *Vom Ich* (1795), in *Sämtliche Werke*, Tübingen u. Stuttgart, Cotta, 1856-1861, Bd. 1, p. 165.

Schelling l'io assoluto non va confuso con l'io logico, che è pensabile solo in rapporto con gli oggetti del mondo dell'esperienza. L'Io esiste solo grazie a se stesso, la sua forma originaria è quella del puro essere.

Nella nona lettera sul dogmatismo e il criticismo (1796-1797), scrive che: “un'attività, che non è più limitata da oggetti ed pienamente assoluta, non è più accompagnata da alcuna coscienza; [...] l'attività illimitata è identica con l'assoluto riposo; [...] il più alto momento dell'essere confina vicinissimo col non-essere”.³⁷ Infatti, il soggetto esiste in rapporto(-opposizione) all'oggetto; e la soppressione dell'opposizione può avvenire “solo attraverso uno sforzo (*Streben*) infinito di realizzare l'Assoluto in *me stesso* – attraverso un'illimitata attività.”³⁸

Un atto libero che produce se stesso implica un'originaria identità che si duplica, o una duplicità che contiene un'identità: soggetto-oggetto; produzione-prodotto: Io=Io.³⁹ L'autocoscienza è un atto assoluto, che pone l'Io con tutte le sue determinazioni e tutto ciò che è posto per l'Io.⁴⁰

Ma questo Io che tende a realizzare l'assoluto scopre di avere un “passato trascendentale”, di aver precedentemente percorso una via che lo ha portato alla coscienza, ma che rimane nell'oblio e che solo mediante la riflessione può recuperare.⁴¹ Si tratta della “preistoria della ragione” che Schelling identifica con il processo stesso che costituisce la natura: la natura della ragione rinvia dunque alla ragione della natura, nel senso che attraverso un processo di ‘depotenziamento dell'io’ è possibile pervenire a quel puro soggetto-oggetto che è la Natura; e a partire da questo è possibile elevarsi al soggetto-oggetto della coscienza, all'Io. Ora si può comprendere come, dal punto di vista della coscienza, la Natura appaia come l'oggettivo, l'Io come il soggettivo.⁴²

Nella fase successiva alla *Naturphilosophie*, Schelling precisa l'autodeterminazione dell'intelligenza come volere (*Wollen*): un atto origi-

³⁷ F.W.J. Schelling, *Lettere su dogmatismo e criticismo*, in Schelling, *Lettere su dogmatismo e criticismo. Nuova deduzione del diritto naturale*, Firenze, Sansoni, 1958, p. 77.

³⁸ Schelling, *Lettere cit.*, p. 89.

³⁹ F.W.J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800), Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 43-44.

⁴⁰ Schelling, *Sistema cit.*, p. 59.

⁴¹ F.W.J. Schelling *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, Torino, Giappichelli, 1981, pp. 111-112.

⁴² F.W.J. Schelling, *Ueber den Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*, in *Sämtliche Werke cit.*, Bd. 4, pp. 85-86.

nario di libertà che non si può spiegare ma solo intuire, in quanto l'io che vuole e l'io che intuisce sono lo stesso.⁴³

Nell'ultima fase della riflessione schellinghiana, questo volere si preciserà volere cieco, pulsione oscura, "eterna smania (*Sucht*), mai appagata, di essere"⁴⁴ che starebbe a fondamento della realtà.

Ciò che in ogni essere è il primo, è il volere se stesso, questo voler-si è poi nient'altro che il fondamento dell'egoità, ciò in forza di cui un essere si astraie o si stacca da altre cose, è solamente Sé Stesso, e quindi negante verso l'esterno o nei confronti di tutto il resto.

Ma soltanto nel voler si trova anche, in generale, la forza di un inizio (*Anfang*). [...] Ogni inizio però si regge sul fatto che non sia ciò che deve propriamente essere (l'essente in sé). Ora, dato che un essere che non ha nulla fuori di sé, non può volere altro che se stesso, l'inizio incondizionato, assolutamente primo, può stare soltanto nel volere-sé.⁴⁵

6. Ritorno al bios?

Il momento pulsionale, egoistico, che in Schelling rappresentava il momento originario, quell'inizio che, pur racchiudendo in sé la luce della razionalità, la teneva compressa e nascosta, è diventato in gran parte delle riflessioni filosofiche e scientifiche il tema dominante dell'indagine antropologica. Sul capo dell'uomo, questo animale elevatosi mediante la cultura al di sopra degli altri suoi simili, non si intravede alcuna *Bestimmung*; è anzi diventato sempre più problematico stabilire in cosa consista la "natura" umana.

Prima la psicologia sperimentale di stampo positivista, poi la psicoanalisi nelle sue varie declinazioni hanno prodotto una radicale 'naturalizzazione' e 'dissacrazione' della coscienza da rendere oggi quasi inconcepibile quell'"ipertrofia" dell'io che il pensiero moderno aveva portato avanti fino all'idealismo. Gli odierni sviluppi della biologia genetica prospettano una "antropogenesi" ben più radicale di quella dell'evoluzionismo darwiniano.⁴⁶ La nostra identità non è più assicurata né dall'anima né

⁴³ Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale* cit., pp. 2003-204.

⁴⁴ F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, a cura di C. Tatasciore, Napoli, Guida, 1991, p. 71.

⁴⁵ Schelling, *Le età del mondo* cit., p. 64.

⁴⁶ Cfr. E. Haeckel, *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Grundzüge der menschlichen Keimes- und Stammes-Geschichte*, Leipzig, Engelmann, 1874; *Antropogenia o storia*

dall'autocoscienza, ma da segmenti della materia vivente, tanto da sembrarci un po' ingenua le domande che il protagonista della *Montagna incantata*, Hans Castorp, nel limpido gelo delle notti alpine si poneva sollevando lo sguardo dai manuali di biologia che stava leggendo:

Che cos'è dunque la vita? [...] non è materia e non è spirito, è qualcosa d'intermedio, un fenomeno su base materiale come l'arcobaleno sopra la cascata e come la fiamma. Ma benché non materiale, è sensuale fino al piacere e alla nausea, l'impudenza della materia fattasi suscettibile ed eccitabile, la forma impudica dell'essere. [...] È il rigoglio, lo sviluppo, la formazione [...] di un turgido composto d'acqua, albumina, sale e grassi, che chiamiamo carne e diventa forma, elevata immagine, bellezza, pur essendo la quintessenza della sensualità e della brama. Questa forma infatti e questa bellezza non hanno per base lo spirito [...].⁴⁷

Oggi giorno suonano già desueti i proclami sulla 'morte dell'uomo' e sulla 'fine della storia',⁴⁸ in quanto la frontiera si spinta oltre, a prefigurare un'antropologia "libera dall'uomo", non più condizionata dall'"umano", un uomo "post-umano".⁴⁹

Quello che secondo la definizione classica era l'*animal rationale* si è, per così dire, 'concentrato' sul proprio fondamento biologico, diventato il fondamento interpretativo dell'esistenza, anche se le nuove tecnologie sembrano ridimensionare quella base 'naturale' a favore (almeno in parte) di componenti 'artificiali' più affidabili e controllabili. Qui stiamo forse varcando una frontiera nuova che può rendere 'antiquata' l'umanità stessa, perché con le nuove tecniche, come ha osservato Jürgen Habermas

dell'evoluzione umana. (*Storia embriologica e genealogica*). Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1895.

⁴⁷ T. Mann, *La montagna incantata*, trad. it. di E. Pocar, Milano, Corbaccio, 1992, p. 256.

⁴⁸ Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études, raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, a cura di G.F. Frigo, Milano, Adelphi, 1996; ma si veda anche F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992; trad. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 1992; A. Gehlen, *Ende der Geschichte?*, in *Einblicke* 1975, pp. 115-134; e G. Gebauer e Ch. Wulf (a cura di), *Dopo la «morte dell'uomo»: l'antropologia storica*, in «Iride», 39, 2003, pp. 303-318.

⁴⁹ Cfr. *Die Zukunft des Menschen. Philosophische Ausblicke*, a cura di G. Seubold, Bonn, Bouvier, 1999; e E.F. Keller, *Das Leben neu denken. Metaphern der Biologie im 20. Jahrhundert*, München, Anje Kustmann, 1998.

Viene cancellato il precedente confine tra la natura che noi «siamo» e la dotazione organica che noi «ci diamo». Ai soggetti creatori nasce un nuovo tipo di autoriferimento, che penetra nelle profondità del loro sostrato organico. [...] Non si tratta naturalmente di essere pregiudizialmente critici verso gli auspicati progressi della conoscenza scientifica. Si tratta solo di capire se, ed eventualmente come, la realizzazione di queste conquiste scientifiche modifichi la nostra autocomprensione di agenti responsabili.⁵⁰

Ma una nuova “autocomprensione” di noi stessi non può che portare con sé una ridefinizione di ciò che finora abbiamo indicato con i concetti di soggetto, di persona, di libertà e di responsabilità: dobbiamo ‘reinventare’ l’uomo o abbandonarci (fiduciosi o disperati) a una deriva biologistica senza ritorno?

Zusammenfassung

DIE “NATURALISIERUNG” DES ICHS ODER DER “TODESKRANKHEIT” DER MODERNEN KULTUR

Die starke Aufwertung der Sphäre der Emotionen gegenüber dem rationalen Bereich, die derzeit zu beobachten ist, ist das deutlichste Zeichen dafür, dass die Rationalität im Vergleich zur Psyche an den Rand gedrängt wird und dass im Menschen jene Elemente immer stärker an Bedeutung gewinnen, die vor dem Bewusstsein liegen und über das Bewusstsein hinaus gehen. Der Geist, die als bewusste Intelligenz verstandene Subjektivität, scheint für unser Menschenbild immer weniger ausschlaggebend, dagegen wächst das Interesse für den Bereich des Triebhaften, des “Animali-

⁵⁰ J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Torino, Einaudi, 2002, p. 15. E continua: «[...] il giorno in cui gli adulti potessero considerare come producibile e modellabile il corredo genetico dei loro figli, e dunque progettarne a piacimento un «design» accettabile, essi verrebbero con ciò stesso a esercitare, sui loro prodotti geneticamente manipolati, un potere di disposizione che – penetrando nelle basi somatiche dell’autoriferimento spontaneo e della libertà etica di un’altra persona – era finora sembrato essere lecitamente esercitabile soltanto sulle cose e non sulle persone. A quel punto, i figli potrebbero chiedere conto e ragione ai creatori del loro genoma, e considerarli responsabili per le conseguenze, a loro avviso inderiderate, di una certa disposizione biologica iniziale della loro storia di vita.» (p. 16)

schen", den es sowohl auf psychologischer als auch auf neurophysiologischer Ebene zu untersuchen gilt. Nachdem es in der Neuzeit - von Descartes bis zu Kant und dem deutschen Idealismus - zu einer Übersteigerung des "Ich denke"-Prinzips gekommen ist, scheint sich jetzt eine radikale "Abschwächung" zum schillernden "Epiphänomen" obskurer Lebenskräfte abzuzeichnen; das angeblich nur die experimentellen Wissenschaften zu untersuchen und zu kontrollieren im Stande sind. Tatsächlich, so heißt es, seien Bewusstsein, Freiheit, Verantwortung in der Biologie und den Neurowissenschaften beheimatet. Aber mit der immer entschiedeneren "Naturalisierung" des Ichs geht auch eine radikale Veränderung unserer Auffassung von der menschlichen Natur und vom tieferen Sinn einher, der unsere Kultur und ihre Institutionen kennzeichnet.